Las contradicciones del relativismo. Reflexiones sobre una crítica de Leo Strauss a *Two concepts of liberty*[*]

Jesús M. Díaz Álvarez

La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, por fuerza, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente intimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre.

José Ortega y Gasset

Introducción

Leo Strauss escribió en 1961 un curioso, interesante y provocador artículo bajo el título "*Relativism*". Su intención última, creo, era mostrar que en la época que él estaba viviendo el relativismo se había impuesto como modo de pensar, como doctrina "verdadera" en la descripción del mundo y del modo en que los humanos lo habitamos. Y la prueba más palpable de ello era que si se analizaban lo que él consideraba como las cuatro corrientes filosóficas más destacadas del momento (el positivismo, en cualquiera de sus variantes; el existencialismo; el marxismo, por lo menos en alguna de sus modalidades; y el liberalismo) podríamos comprobar que, en última instancia, todas ellas profesaban expresamente o terminaban cayendo en esa tesis filosófica, tesis que podría enunciarse, más allá de los diversos matices que se le puedan dar, como la negación de que exista algo así como un fundamento último de lo real en sus múltiples manifestaciones que pueda desgranarse en un conjunto ordenado de a prioris, de verdades o valores válidos de modo universal para todos los hombre y en cualquier época histórica.

---

* Quiero agradecer muy sinceramente a mis dos buenos amigos José Lasaga y José Luis Villalaín sus comentarios a este trabajo. Su ojo atento atisba siempre una nueva forma de mirar los textos.

Este ensayo se ha realizado con la ayuda del proyecto de investigación "La filosofía ante los retos de un mundo plural". Ministerio de Educación y Ciencia 2005-7. HUM2004-03533/FISO

El positivismo sería una forma de relativismo por su insistencia en mantener que sobre valores, sobre posiciones morales últimas que divergen, no puede establecerse ningún tipo de discusión racional; el existencialismo, no sólo porque niegue la existencia de cualquier tipo de esencia que sea propia del ser humano, sino porque en su manifestación más importante, en lo que Strauss llama su núcleo duro, es decir, en el pensamiento de su admirado maestro de Friburgo Martín Heidegger, deviene una forma radical de historicismo; el marxismo, porque, a pesar de su pretensión universalista, Marx, en la interpretación que Strauss hace, no admitió nunca la existencia de fines transhistóricos o naturales con base en los cuales los cambios pudiesen diagnosticarse como progresos o retrocesos. Además, en la versión lukacsiana que más comenta en su texto, al materialismo histórico, que supuestamente habría de darnos el conjunto de leyes a partir de las cuales pudiéramos hacer una evaluación del tipo de sociedad en la que estamos o que investigamos, le debe ser aplicado el propio materialismo histórico, con lo que éste termina guillotinándose a sí mismo. Es decir, la verdad que representa esta doctrina es, como se afirma en el texto, una verdad hasta nuevo aviso, no una verdad definitiva. Llegamos, así, por fin, al liberalismo, y es aquí donde la figura de Berlin y, más en concreto, su ensayo sobre los "Dos conceptos de libertad" va a ser objeto de análisis.[1]

En lo que sigue, voy a intentar dar cuenta de la acusación de relativismo que Strauss le hace al liberalismo de Berlin. Teniendo en mente este objetivo, dividiré las siguientes páginas en dos partes. En la primera, que ocupará la casi totalidad del ensayo, expondré propiamente, y al hilo de la presentación de los rasgos principales de los conceptos de libertad positiva y libertad negativa, las diversas críticas que Leo Strauss le hace al planteamiento de Berlin, y que podrían resumirse en una: *las contradicciones en las que se ve envuelto el filósofo de Oxford cuando trata de hallar un apoyo sólidamente fundamentado a su tesis de que tendría que haber algunas fronteras concernientes a la libertad de los individuos cuyos límites no deberían ser traspasados por nadie; es decir, cuando trata de articular una argumentación sólida en la que fundar su tesis de la libertad negativa*. Estas fronteras trazarían el territorio inviolable que permitiría a los diferentes sujetos la libre elección de sus respectivos proyectos de vida. Ahora bien, si esto es así, parecería, como dice Strauss, que el pluralismo valorativo defendido por Berlin requeriría algún tipo de "posición absoluta" que, además, limitara y ordenara de alguna manera esa pluralidad de valores,

---

[1] Cf. Strauss, L., "Relativism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 13-26. Para un complemento y ampliación de la crítica straussina al positivismo, el marxismo y el existencialismo, cf., Strauss, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The Univesity of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 27-46; Strauss, L.,"Social Science and Humanism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 3-12.

cosa que el pensador nacido en Riga, sin embargo, se niega a asumir. Esta defensa de un absoluto mínimo va a ser apoyada por Strauss con argumentos nada desdeñables que creo deben ser tenidos en cuenta en el debate actual sobre el relativismo moral y el posible intento de fundamentación del estado liberal y democrático de derecho. De una muy breve valoración crítica de la postura straussiana me encargaré en una coda final que oficiará como segunda y última parte del artículo.

1. ¿Cuál es el estatuto de la libertad negativa?

Como es bien conocido, el eje central del merecidamente célebre escrito de Berlin titulado "Dos conceptos de libertad" es establecer una distinción nítida entre dos conceptos que son susceptibles de solaparse pero que conviene diferenciar claramente, pues remiten, en su opinión, a dos formas completamente distintas de entender qué es la libertad y, juntamente con ello, a dos modos distintos de entender qué son los seres humanos y con arreglo a qué principios debe de organizarse su convivencia.

El primero de estos conceptos, el así llamado concepto negativo de libertad, es el que ha sido usado y defendido fundamentalmente por los pensadores liberales clásicos (Locke, Mill, Constant o Tocqueville) y consiste en decir que la libertad es predominantemente "*freedom from*", libertad de. Con ello lo que se está señalando es que "debe existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no puede ser violado bajo ningún concepto"[2] o, expresado de otra manera, que' "debe de haber cierto ámbito mínimo de la existencia humana que ha de permanecer independiente del control social". Frente a esto, el segundo concepto de libertad, el de libertad positiva, lo que hace es entender esta categoría como "*freedom to*", libertad para. Se trata ahora de comprender la libertad como aquella facultad de cada individuo "de ser su propio amo"[3] y, en tal medida, participar en el control social al cual también él está sujeto. Esta segunda noción de libertad parecería que no se diferencia mucho, a primera vista, de la anterior o, cuando menos, no hasta el punto, como sostiene Berlin, de entrar en contradicción con ella y representar un valor enteramente diferente, pues el querer ser un individuo en el que mis decisiones dependan de mí y no de otros, el que quiera "tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y que quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios",[4] parece que presupondría esa esfera de libertad mínima donde puedo moverme sin dar cuentas a nadie. Ahora bien, esto no es así si, como sostiene el autor de *Two Concepts of Liberty*, este ideal de autonomía y, en esa medida, de autolegislación del sujeto, lo que hace es reproducir no los deseos reales de un *yo empírico*, de un yo menesteroso de carne y hueso, sino las normas o valores absolutos que se da a sí mismo un *yo transcendental*. Desde esta perspectiva parece

---

[2] Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001 (traducción, introducción y notas de Ángel Rivero), p. 50.
[3] *Ibid.*, p. 60.
[4] *Ibid.*, pp. 60-61.

que el campo electivo del sujeto sólo podría orientarse en una dirección, ya que el yo transcendental, por definición, es igual en todos y cada uno de los individuos. De ahí a decir que cuando yo elijo un fin distinto del que me es indicado por mi verdadero yo, el yo transcendental, en realidad, aunque esté haciendo lo que quiero no soy libre, no estoy eligiendo lo que *quiero de verdad*, sino que estoy siendo esclavo de mis pasiones o de cualquier otra parte inferior de mi persona, no hay mucho trecho. Y una vez situados en ese marco, no hace falta deslizarse mucho por la pendiente de este tipo de razonamiento para llegar a la conclusión que aquellos que no siguen los dictados del yo transcendental son como los niños, y como tales no hay que dejarles hacer lo que quieran, sino que hay que educarlos, utilizando a veces la coacción y los castigos, para alcanzar el fin propuesto, es decir, el aprender a ser verdaderamente libres y responsables, el conseguir ser verdaderos sujetos autolegisladores, verdaderos entes autónomos que se gobiernan a sí mismos. De este modo, resulta que el concepto positivo de libertad, ese querer ser cada uno su propio amo, que en principio parecía que tenía muchas similitudes o incluso presuponía el concepto negativo, a saber, la existencia de un ámbito mínimo de libertad donde no haya interferencia de ningún tipo de autoridad, termina entrando en franco conflicto con él al concederse el derecho de intervenir en cualquier ámbito de la vida de los humanos en aras del *verdadero autogobierno* de los mismos, de que estos alcancen su *verdadera libertad*.

Parece, pues, confirmarse que la libertad positiva es algo completamente distinto de la libertad negativa y que, y esto es esencial, entra en un irresoluble y permanente conflicto con ella. Pero además, según la descripción que hemos efectuado, lo que Berlin nos está diciendo es que la libertad positiva y su yo transcendental, con su pretendido conocimiento absoluto de lo que es la verdadera libertad, es la responsable del dogmatismo personal y su trasunto político, el despotismo y la tiranía —y no es muy difícil intuir, y el filósofo de origen ruso lo evidencia de modo claro, que cuando realiza esa descripción de la libertad positiva los modelos que encajan a la perfección en ella son los regímenes comunistas (tanto es así que Strauss, de modo un tanto malicioso, afirma que el texto de Berlin, en tanto que *manifiesto anticomunista*, no está mal—.)[5]

Ahora bien, fijémonos un poco más qué está afirmando, como carga de profundidad, la precedente tesis de Berlin. Pues ni más ni menos que las filosofías que apuestan por ese yo transcendental, es decir, las filosofías de corte racionalista, que son aquellas que, de alguna manera, constituyen el meollo de lo que damos en llamar Ilustración, son las que han conducido, primero, a la dictadura jacobina, y después, a la dictadura del proletariado, al totalitarismo. Y es que lo que el racionalismo pretendía encontrar en el terreno ético-político era lo mismo que ansiaba descubrir en el ámbito teórico-cognoscitivo: *el fundamento, la justificación última, en este caso, de*

[5] Strauss, L., "Relativism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 15-16.

nuestras acciones morales y políticas. Sólo así seríamos capaces de construir *una sociedad de humanos verdaderamente libres, una sociedad en la que todos los fines racionales a los que legítimamente aspiramos* (*justicia, igualdad, libertad, etc.*) *estarían convenientemente jerarquizados y ordenados en un todo armónico*. Lo que ocurre, nos dice el pensador oxoniense, es que semejante idea no sólo se ha revelado letal en las sociedades donde ha pretendido realizarse, sino que es *manifiestamente falsa*. Está basada en una "certeza dogmática y a priori" acerca de que hay algo así como un fundamento único y legítimo que ordena y jerarquiza los valores que los humanos tenemos. Pero eso no se ajusta a la *verdad empírica* a la que tenemos acceso por medio de la historia o por nuestra propia experiencia en la vida cotidiana. La historia y esta experiencia nos muestran "que los fines de los hombres son múltiples y que no todos ellos son en principio compatibles entre sí [...]. La necesidad de elegir entre demandas absolutas es entonces una característica ineludible de la condición humana".[6] Estamos, con ello, en el paradigma pluralista que Berlin nos propone como alternativa al monismo racionalista. Y si el monismo racionalista era la justificación teórica última de la libertad positiva, el pluralismo empirista es la posición teórica que avalaría de modo más consistente (frente a la propuesta de Mill y otros, más conciliadora en este punto,) la libertad negativa. Porque esa pluralidad de valores de igual rango y no compatibles entre sí, pero en función de los cuales el ser humano ha de elegir cómo ordenar su vida, sólo puede defenderse, a la postre, si consideramos que hay una esfera inviolable de libertad en la que cada uno tenga la capacidad de elegir su proyecto de vida. Establecido esto, el único tipo de intervención, de control social que puede y debe ser efectuado en ese encaminarse de los humanos hacia la realización de los fines que creen más pertinentes, es el destinado a preservar la integridad de ese territorio de libertad negativa. En concreto dice Berlin: "tiene que haber algunas fronteras concernientes a la libertad que nadie estará autorizado a invadir".[7] Pues bien, la crítica de Strauss se va a situar justo en relación a este punto. Porque, una vez que llegamos a la necesidad de establecer una salvaguarda a ese ámbito de libertades, la pregunta decisiva no va a girar ya en primer lugar, como sucedió en algún momento de la historia del pensamiento político, sobre el catálogo de libertades que ponemos dentro de ese círculo mágico de la libertad negativa y el modo en que allí las ordenamos, sino *sobre el estatuto del propio círculo*, es decir, sobre *el estatuto de la propia libertad negativa en cuanto tal*. Y aquí es donde la argumentación de Strauss pone, en mi opinión, en más de un aprieto al pluralismo berliniano. Veámoslo brevemente.

Lo primero que hace Strauss es transcribir una serie de textos del artículo, creo que no sacados de contexto, es decir, que realmente reflejan lo que Berlin piensa, sobre el carácter que éste parece atribuirle, por lo menos en algunos casos, a las

[6] Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001 (traducción, introducción y notas de Ángel Rivero), p. 110.
[7] *Ibid.*, p. 104.

fronteras que trazan el ámbito de la libertad negativa. En ellos se dice que éstas deben de ser "sagradas", o como se afirma en otro fragmento, que deben de participar de algún tipo de eso que él ha atribuido una y otra vez a la libertad positiva, es decir, de "posición absoluta", entiéndase ésta del modo en que se quiera: "La creencia sincera en la inviolabilidad de una porción mínima de libertad individual implica algún modo de posición absoluta [...]".[8] En tal sentido, creo que tiene razón Strauss cuando dice que el pluralismo de Berlin parece requerir alguna modalidad de su desdeñado absolutismo racionalista, y esto implica, igualmente, algún modo de ordenación jerárquica y armonización racional de los valores situados dentro del espacio protegido de la libertad negativa. Pero, por otro lado, Berlin insiste una y otra vez que no hay semejante base absoluta que pueda justificar esa ordenación o jerarquización, ni siquiera, y téngase esto muy presente, *la propia preferencia por la libertad negativa frente a la libertad positiva*, pues ambas representan *anhelos absolutos de los humanos*, los dos *igualmente legítimos*. Lo vuelvo a citar: la libertad positiva y la libertad negativa "son dos actitudes profundamente distintas e irreconciliables respecto a los fines de la vida [...] cada una de ellas realiza demandas absolutas [...]. La satisfacción que cada una de ellas busca es un valor último [...y] tiene igual derecho a ser clasificada entre los más profundos intereses de la humanidad".[9] De este modo, lo máximo a que podemos aspirar es al establecimiento, como él dice, de *pactos liberales* entre ellas, lo que significa, si no queremos incurrir una vez más en contradicción, pactos que tienen lugar sólo a partir de razonamientos *meramente prudenciales*. En tal sentido, no es extraño que ese tipo de razonamientos prudenciales y, como ya he dicho, la propia preferencia de la libertad negativa sobre la libertad positiva, sean para Berlin, en última instancia, una posición defendida por el humano de hoy pero que no ha sido así en el pasado y puede que tampoco ocurra en el futuro. Y ello no porque una catástrofe le hiciera volver a un supuesto estado premoral en el que se hubiera perdido todo rastro de la libertad negativa y de su *superioridad moral* sobre la positiva o porque la presión de un hipotético tirano obligase a sus súbditos a comportarse contra este ideal que, sin embargo, en el tribunal de la conciencia de cada uno de ellos es reconocido como el moralmente correcto, sino porque esos mismos humanos podrían haber elegido, como lo hicieron en el pasado y algunos de ellos lo hacen hoy todavía, otro tipo de valor, *igualmente legítimo*, conforme al cual ordenar sus vidas. Ese valor sería ahora el *moralmente preferido* y nada podríamos decir desde el punto ve vista de la racionalidad moral o política sobre el particular, solamente constatar nuestro desacuerdo. Dice Berlin: "lo que tienen en común todas estas normas o mandamientos [se refiere a aquellos que determinan las fronteras de la libertad negativa] es la amplitud de su aceptación, y están tan fundadas en la naturaleza presente del hombre como para constituir, *hoy día*, una parte esencial de lo que entendemos por ser humano normal", y más adelante: "Quizá el ideal de vivir como uno quiere, sin

[8] *Ibid.*, p. 105.
[9] *Ibid.*, p. 107.

pedir que los fines que uno profesa tengan validez eterna, y el pluralismo de valores a él ligado, sean, tan sólo, el fruto tardío de nuestra decadente civilización capitalista: un ideal que [...] la posteridad contemplará con curiosidad, quizá con simpatía, pero con poca comprensión".[10] Dado este panorama, en el que la libertad negativa es un fin más, un valor más entre otros que los habitantes de una futura humanidad podrán contemplar desde una *perspectiva moral* completamente distinta, no es de extrañar que Strauss se muestre sorprendido cuando Berlin afirma, ya en la última página de su texto, y como complemento a ese posible decaer del valor de la libertad negativa, que aunque esto sea así, la conclusión no es el escepticismo y que "los principios no son *menos sagrados* cuando no puede garantizarse su duración".[11] La réplica irónica de Strauss no se hace esperar. Así dice: "pero también es cierto que los principios no son sagrados meramente en virtud del hecho de que su duración no puede ser garantizada. [Y continúa] todavía estamos esperando oír <las razones> por las que los principios que <defiende> Berlin [es decir, la opción que aglutina la libertad negativa] son contemplados por él como sagrados. Si estos principios son intrínsecamente válidos, eternamente válidos, uno podría decir que es una cuestión secundaría si serán o no reconocidos en el futuro como válidos, y que si las generaciones futuras desprecian las verdades eternas de la civilización, se condenan a la barbarie". Pero, "¿puede haber principios eternos sobre la base del "empirismo", de la experiencia de los hombres hasta el presente? ¿No tiene la experiencia venidera, la experiencia de un próximo futuro el mismo derecho a ser respetada que la experiencia del pasado y la del presente?".[12] Frente a esta tesitura, la única manera de preservar ese estatus inviolable de la libertad negativa como superioridad moral y política de un tipo de opción vital y de organización de la convivencia frente a otras muchas que podrían defender justo lo contrario, parece que sería afirmando que en algún determinado momento de nuestra experiencia histórica se ha producido la emergencia o el descubrimiento de aquélla como absoluto irrenunciable en el que se realiza por primera vez de modo explícito lo sustancial de la condición humana. Pero esto significaría reconocer, apunta Strauss recogiendo el espíritu de Hegel, que "en su aspecto más importante, la historia, o el progreso, habrían llegado a su final".[13] Ahora bien, lo que Berlin parece sostener es precisamente lo contrario, es decir, que la historia no ha terminado y que no terminará nunca, por eso el ideal que la libertad negativa encarna puede ser sólo "relativamente válido" o, como se nos ha dicho, válido para el hombre actual, pero no para el del futuro. La confirmación de esta tesis berliniana contraria al final de la historia estaría expresada de modo meridianamente claro en la que casi es la última frase de su artículo, que reza del siguiente modo: "darse cuenta de la validez relativa de las

[10] *Ibid.*, pp. 105 y 114. La cursiva del primer texto es mía.
[11] *Ibid.,* p. 114.
[12] Strauss, L.,"Relativism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 16-17.
[13] *Ibid.*, p. 17.

convicciones propias, dice un admirable escritor de nuestro tiempo, y, no obstante, defenderlas resueltamente, es lo que distingue a un hombre civilizado de un barbaro".[14] Para Strauss, este fragmento resumiría el espíritu del ensayo de Berlin, que es el de su tiempo, y, así, encarnaría de forma clara la contradicción relativista que lo atraviesa, la cual sintetiza del siguiente modo: "es decir [se está refiriendo al fragmento anterior], no sólo todos nuestros fines primarios, primordiales, son de validez relativa; incluso el fin que se postula a sí mismo como necesario, en virtud de la evidencia absoluta de la validez relativa de todos nuestros fines primarios, es, asimismo, sólo relativamente válido. Por otra parte, este último fin, es decir, la posición correcta hacia cualquier fin primario, es tan absolutamente válida, que Berlin o la autoridad que éste emana pueden asentar sobre él la distinción absoluta entre hombres civilizados y bárbaros. Pues esta distinción, tal y como es expuesta en el pasaje citado, está puesta obviamente con la intención de ser una distinción última no sujeta a revisión a la luz de la experiencia futura".[15]

Con este texto cuadra Strauss el círculo de su crítica a las contradicciones relativistas que emanan del modo en que Berlin platea el concepto de libertad negativa, es decir, de su modo de entender el liberalismo. En lo que sigue, quisiera hacer una muy breve valoración de la misma.

2. Coda. ¿Necesita la filosofía moral y política algún tipo de "posición absoluta"?

Creo que no hace falta ser muy perspicaz para darse cuenta de que la discusión que aquí mantiene Strauss con Berlin y Berlin con lo que él denomina la posición monista, metafísica o absolutista, puede ser retraducida, con variaciones importantes que no quiero negar, a polémicas más contemporáneas sobre la posibilidad o, incluso, la necesidad de fundamentar nuestras acciones morales y políticas. Y en este punto creo que la crítica de Strauss y el texto de Berlin nos enseñan dos cosas importantes. La primera es que Berlin lleva razón al conectar determinados modos de manifestación de la razón con los sistemas totalitarios. Si algo nos ha enseñado la triste historia del siglo XX es que hemos de extremar las precauciones a la hora de hablar de verdad y política, de razón y organización de nuestros sistemas de convivencia. Ahora bien, y ésta es la segunda lección que podemos sacar de la confrontación de Berlin y Strauss, extremar las cautelas no significa renunciar, cuando menos, a la búsqueda de un fundamento de la moral y la política que nos permita establecer de modo razonable los límites más allá de los cuales una acción pueda ser calificada como inhumana. Y es que a veces cierta tradición liberal muy extendida hoy en día parece creer que para escapar del totalitarismo de la razón lo que hay que hacer es renunciar a esa idea de

[14] Berlin, I., *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001 (traducción, introducción y notas de Ángel Rivero), p. 114.

[15] Strauss, L.,"Relativism", en Pangle, T. L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introducction of the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, p. 17.

fundamento, sin darse cuenta que sin ella el propio liberalismo termina segando la hierba bajo sus pies al quedarse sin ningún tipo de argumento que nos dé pistas sobre por qué preferir, por ejemplo, el propio estado de derecho liberal frente a cualquier otro tipo de sistema. Llamar la atención sobre este fenómeno, sobre esta tendencia contradictoria y autodestructiva de la tradición liberal, me parece una de las grandes virtudes de la crítica de Strauss a Berlin. En tal sentido, creo que puede y debe afirmarse que la filosofía moral y política necesita una cierta idea de "absoluto" y, en consonancia con ello, necesita afirmar que en algún momento de la historia se han manifestado determinados aspectos de la condición humana por debajo de los cuales nos situamos en el ámbito de la barbarie. Ese núcleo duro de la condición humana lo podríamos situar hoy en día en el respeto de los derechos humanos y en aquello que probablemente está en su base y ha pretendido encarnar la tradición filosófica desde sus inicios: el *lógon didónai*, el dar y recibir razones en tanto que medio esencial de justificar nuestras acciones. Si no fuera posible afirmar este momento absoluto y dijéramos, como hace Berlin, que una sociedad futura podría contemplar su *legitimidad moral* con curiosidad y cierta simpatía, pero con poca comprensión, tendríamos que poder argumentar que las víctimas de la historia, aquellos que fueron barridos por el viento de la injusticia y la sinrazón, son, desde esa perspectiva, desde los nuevos criterios ahora considerados, *moralmente* culpables.